

# Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana

Por ÍÑIGO DE MIGUEL BERIAIN  
UNED

**SUMARIO:** 1. INTRODUCCIÓN. 2. LAS RAÍCES DEL TÉRMINO. 3. EL SENTIDO DEL VALOR DE LA PERSONA HUMANA. 4. ¿DIGNIDAD O DIGNIDADES? 5. LA DIGNIDAD ONTOLÓGICA. 6. LA DIGNIDAD FENOMENOLÓGICA. 7. VARIABILIDAD DE LA DIGNIDAD FENOMENOLÓGICA

## 1. INTRODUCCIÓN

Pocos conceptos hay en la Historia de la filosofía que hayan alcanzado un éxito tan fulgurante como el de dignidad<sup>1</sup>. Pocos son, asimis-

---

<sup>1</sup> En lo que a ello respecta, DE CASTRO ha escrito que «la afirmación de la suprema *dignidad* de la persona y la convicción de que esa dignidad es raíz y fundamento de los derechos humanos ha llegado a ser ya un tópico de la época actual, con independencia de adscripciones y credos filosóficos o políticos» (cfr. DE CASTRO CID, B., *Los derechos económicos, sociales y culturales*, León: Universidad de León, 1993, p. 123). PÉREZ LUÑO, por su parte, ha dicho que «la dignidad humana supone el valor básico (Grundwert) fundamentador de los derechos humanos que tienden a explicitar y satisfacer las necesidades de la persona en la esfera moral. De ahí que represente el principio legitimador de los denominados «derechos de la personalidad» (cfr. PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos Humanos, Estado de Derechos y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 318-319). Véase también, en este sentido, FERNÁNDEZ, E., «Dignidad Humana y Ciudadanía Cosmopolita», *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, núm. 26, 2002, p. 18; MARCOS, A. M., *La eutanasia: estudio filosófico-jurídico*, Marcial Pons-UNED, Madrid, 1999, pp. 107 y ss.; VIDAL, M., *Moral de la persona y Bioética Teológica (Moral de actitudes-II)*, tomo II, Primera parte, PS, Madrid, 1991, p. 107;

mo, los términos que han logrado un ascendente tan marcado en nuestra forma de concebimos como personas. A la par, pocos argumentos resultan hoy en día más decisivos que los que apelan a la dignidad humana. Y, sin embargo, pocas, verdaderamente pocas, son las ocasiones en las que hallamos tantas dificultades a la hora de definir un término como, precisamente, en este caso.

Nos encontramos, por tanto, con una desconcertante certeza: el concepto de dignidad es, al mismo tiempo, uno de los grandes referentes del pensamiento filosófico-jurídico actual y uno de sus grandes desconocidos. El resultado de esta contradicción está a la vista: la idea de dignidad se emplea a menudo de una forma poco apropiada, cuando no como un argumento de último recurso, bajo cuya aura se pretenden refugiar quienes no son capaces de encontrar otro acomodo. Tanto es así que, a veces, nos encontramos con la inquietante evidencia de que, en algunas discusiones, las diferentes corrientes llegan a conclusiones contradictorias invocando todas ellas como criterio de autoridad la idea de que lo insinuado por la postura opuesta vulnera la dignidad humana<sup>2</sup>. Termina por producirse así la deprimente paradoja de obtener resultados opuestos a través de la apelación a un mismo objetivo, la defensa de la dignidad humana<sup>3</sup>.

Detrás de estas notables disfunciones se encuentra, sin lugar a dudas, la innegable realidad de que el concepto de dignidad es, en sí mismo, muy difícil de concretar. Pero esta dificultad intrínseca no debería ser óbice, sino más bien estímulo, para que tratáramos de profundizar en su estudio, intentando clarificarlo en cuanto fuera posible. Sin embargo, y por desgracia, brillan por su ausencia los trabajos destinados a este objetivo, siendo así que, como muy bien dice la profesora Feito, en pocas ocasiones se procede a definir la idea de dignidad, ni mucho menos a analizarla detenidamente<sup>4</sup>, lo que nos hace correr el riesgo de vaciar de contenido esta hermosa noción. En segundo lugar, y como tendremos ocasión de ver a continuación, siempre hallaremos el considerable obstáculo de que, aun cuando consigamos

---

ANDORNO, R., «La dignidad humana como noción clave en la declaración de la UNESCO sobre el genoma humano», *Revista de Derecho y Genoma Humano*, núm. 14, 2001, p. 45; SERNA, P., «La dignidad de la persona como principio de Derecho Público», *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, núm. 4, 1995, pp. 287-306.

<sup>2</sup> Véase en este sentido la interesantísima reflexión efectuada en el caso de la eutanasia por la doctora MARCOS en: MARCOS, A. M., «La utilització de la dignitat humana en el debat sobre l'eutanasia», en Casado, M., y Sarribe, G. (Eds.), *La mort en les ciències socials*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1995, pp. 150 y ss.

<sup>3</sup> Cfr. GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986, pp. 19 y 20; DE CASTRO CID, B., «Biotecnología: La nueva frontera de los Derechos Humanos», en AA. VV., *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*, tomo I, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2002, pp. 565-566.

<sup>4</sup> Cfr. FEITO, L., «Los Derechos Humanos y la ingeniería genética: la dignidad como clave», *ISEGORIA*, núm. 27, 2002, p. 151.

definir adecuadamente cuál es la idea de dignidad humana, será imposible determinar exactamente qué actos concretos atentan contra ella o, si se prefiere, hacen que se vea disminuida, y cuáles no, porque ésta será, como mostraremos, una función de la Ética y, como es de sobra conocido, no existe un único modelo ético indiscutible, sino que son varios los que todavía rivalizan por imponerse, en una lucha que probablemente<sup>5</sup> se extenderá en el tiempo.

La finalidad del presente trabajo será, precisamente, intentar, antes que nada, solventar, aunque sea de una forma mínima, algunas de estas graves carencias, poniendo de manifiesto cuáles son las dificultades que encierra una definición de dignidad y proponiendo, a cambio, algunas soluciones. Con tal fin, procederemos, en primer lugar, a estudiar cuáles son los orígenes del concepto, para luego exponer las matizaciones que se han introducido en épocas más modernas. En segundo lugar, analizaremos los dos diferentes aspectos del término, intentando siempre llegar a una concepción que permita explicar cuál es la relación entre ambos. Posteriormente, introduciremos un análisis acerca de cómo el concepto de Ética procede del de dignidad y por qué es tan complicado encontrar un modelo ético previo al propio ser humano y, finalmente, de por qué tal vez no sea necesario ni, a nuestro juicio, aconsejable, empeñarnos demasiado en ello. A tales funciones dedicaremos los siguientes párrafos.

## 2. LAS RAÍCES DEL TÉRMINO

De acuerdo con los datos con los que ahora mismo contamos, parece ser que la palabra dignidad tiene su origen en el sánscrito, concretamente en la raíz *dec*, que querría decir *ser conveniente, conforme, adecuado* a algo o alguien. Posteriormente, fue adoptada por la lengua latina, que le añadió el sufijo *-mus*, formando el vocablo *decmus*, que acabó derivando en *dignus*, que en castellano se convirtió en *digno*, de donde, a su vez, surgió la palabra dignidad.

En cuanto a su significado histórico<sup>6</sup>, se puede hablar de dos formas diversas de aplicación del vocablo. Así, de acuerdo con una pri-

<sup>5</sup> Y afortunadamente, como también mostraremos.

<sup>6</sup> Para la redacción de estas líneas dedicadas a la evolución histórica del concepto de dignidad humana nos hemos basado principalmente en los siguientes trabajos: PECES-BARBA, G., «La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho», *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, núm. 26, 2002, pp. 21-61; LOBATO, A., *Dignidad y aventura humana*, San Esteban-Edibesa, Salamanca, 1997, pp. 56 y ss.; PORRAS DEL CORRAL, M., «Sobre la dignidad humana y los derechos humanos», en *Estudios jurídicos. Conmemoración del X aniversario de la facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba*, tomo II, 1991, pp. 351-384; SPAEMANN, R., «Sobre el concepto de dignidad humana», *Persona y Derecho*, núm. 19, 1988, pp. 13-33; SIMON, J., «La dignidad del hombre como principio regulador en Bioética», en *Revista de Derecho y Genoma Humano*, núm. 13, 2000, pp. 25-39; VIDAL, M., «La dignidad del hombre en

mera rama, la dignidad reflejaba un concepto plenamente social y político, íntimamente ligado con la *maiestas*. De este modo, en Roma venía a referirse a la nobleza, a la función que se desempeñaba o a los méritos realizados a favor de los asuntos públicos<sup>7</sup>. Se trataba, por tanto, de un reconocimiento que otorgaba la comunidad en atención a los méritos de los individuos y que permitía, en consecuencia, establecer diferencias entre unas personas y otras por sus comportamientos<sup>8</sup> y que se reflejaba en una superior *auctoritas* y en unos signos externos que demostraban que ésta existía. Posteriormente, y ya en la Edad Media, se mantuvo esta distinción, diciéndose, por ejemplo, que los nobles, a diferencia de todos aquellos que no podían permitirse poseer un caballo, poseían la *dignidad de caballero*. El propio sistema feudal utilizaría más tarde este concepto para manifestar el poder de los reyes y grandes señores, que eran quienes podían acompañar su autoridad con signos de dignidad<sup>9</sup>. La Iglesia, por su parte, adoptó este mismo modelo, asociando la máxima dignidad al Papa, al que seguían cardenales y obispos. Más modernamente nos encontramos con que todavía hablamos de la palabra dignidad para referirnos a las prebendas o distinciones propias de un cargo público<sup>10</sup>. En todos estos casos, por tanto, nos encontramos con que la idea de dignidad viene directamente asociada a algo externo a la esencia de la persona. Es una noción directamente asociada a las circunstancias, a lo que una persona hace o le sucede, al campo de los hechos, y no del ser. Se trata, en resumidas cuentas, de una concepción de la dignidad basada en el mero reconocimiento de unas circunstancias por parte de los miembros de la sociedad o de la atribución de una valoración concreta a unas personas determinadas por motivos socialmente determinados.

Junto a este primer concepto de dignidad, se abre camino, especialmente a partir de la filosofía estoica romana y de la aparición del cristianismo, una segunda concepción que, a diferencia de la que acabamos de comentar, se refiere directamente al campo del ser. Consiste, en concreto, en una visión que sitúa al hombre en el centro del

---

cuanto "lugar" de apelación ética», *Moralia*, vol. 2, núm. 8, 1980, pp. 365 y ss.; Martínez Morán, N., «Persona, dignidad humana e investigaciones biomédicas», en MARTÍNEZ MORÁN, N. (Coord.), *Biología, Derecho y dignidad humana*, Comares, Granada, 2003, pp. 20 y 21; y JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., «Dignidad Humana y Genética», *10 palabras clave en la nueva genética*, en prensa.

<sup>7</sup> Véase, BULLÓN HERNÁNDEZ, J., «Liberación cristiana y dignidad humana», *Moralia*, vol. XXVI, 2003/2-3, p. 477.

<sup>8</sup> Así, por ejemplo, la dignidad más elevada corresponderá al emperador. Después vendrán los nobles y las clases altas.

<sup>9</sup> Como dice PECES-BARBA, «Desde ese punto de vista estructural, la dignidad vinculada al mérito social o político, al rango o a la jerarquía, es también muy propia de la sociedad medieval y deriva igualmente de un foco externo. Son las relaciones feudales las que crean dignidades, vínculos de superioridad entre el señor y el vasallo...» (cfr. PECES-BARBA, G., «La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho», cit., p. 27).

<sup>10</sup> Como cuando hablamos de que alguien accede «a la dignidad de...».

Cosmos, que lo define como el ser de rango superior en el universo, según la concepción estoica, o como una criatura privilegiada, creada por Dios a su imagen y semejanza, para el cristianismo emergente. Se puede hablar, por tanto, de que el pensamiento estoico y cristiano van a elaborar un concepto de dignidad directamente asociado a la esencia humana: el hombre es digno por su propia naturaleza, lo cual implica la unión indisoluble entre dos conceptos, persona y dignidad.

A esta primera concepción de la dignidad, propia de la antigüedad clásica le sucederá, después de la caída de Roma y del advenimiento de la Edad Media, un período de imposición absoluta de la concepción heterónoma de la dignidad humana. Sin embargo, este período será pasajero. Gracias al resurgimiento de la filosofía clásica propiciada por el Humanismo Renacentista, el concepto de dignidad en el sentido de «lo propio del hombre», pasará a ocupar un lugar destacado en el pensamiento humano. Así, son frecuentes las alusiones a este concepto en autores tan diversos y de ideologías tan dispares como Buonaccorso de Montemagno, Gianozzo Mannetti, Pico della Mirandola, Angelo Poliziano, Giordano Bruno, Francisco Recio, Juan Luis Vives o Fernán Pérez de la Oliva<sup>11</sup>. Aun así, todavía en esta época, se seguirá atribuyendo dicha cualidad a un don divino: la dignidad en el pensamiento renacentista procederá de Dios. Sin embargo, se puede afirmar ya que «en los autores del Renacimiento se cantará la dignidad del hombre, ya con esa denominación y haciendo hincapié en dimensiones puramente humanas y mundanales para identificar sus rasgos»<sup>12</sup>. En el siglo XVII, por el contrario, se produce un terrible retroceso en la idea que ahora nos ocupa, o, al menos en la concepción autónoma de la misma. El Barroco introduce un pesimismo acerca de lo humano que chocará frontalmente con el antropocentrismo alegre del Renacimiento. Ello no obstante, el concepto de dignidad humana marcará la obra de autores de la talla de Puffendorf.

Será, sin embargo, el siglo XVIII el que vislumbrará la definitiva ascensión de la dignidad humana al olimpo de los conceptos más utilizados en el mundo filosófico. Así, ya en fragmentos de Thomasius o Wolff se incluyen muchos de los caracteres propios de la idea de dignidad humana. Será, no obstante, el genio de Kant el que dotará al concepto de una nueva dimensión, moldeando sus antiguos rasgos con otros incorporados por él e impulsándolo de esta manera hacia la posición de privilegio que ahora ocupa. A Kant se deben, entre otras, la idea de que lo digno es aquello que no tiene precio, o que la humanidad es en sí misma una dignidad<sup>13</sup>, pensamientos que vienen a conver-

<sup>11</sup> Véase, PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 223 ss.

<sup>12</sup> Cfr. PECES-BARBA, G., «La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho», cit., p. 30.

<sup>13</sup> Cfr. KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

tir a la dignidad en una idea clave dentro de su sistema moral. Posteriormente, la noción de dignidad influirá sobremanera en los trabajos de, entre otros, Jean Jacques Rousseau o Fichte, para luego, ya a finales del siglo, entrar a formar parte de las recopilaciones de los enciclopedistas franceses y de las declaraciones de derechos propias del período histórico en cuestión. Más adelante, la influencia del concepto de dignidad se dejará sentir, incluso, dentro de las filas del movimiento marxista, ya sea a través de la idea compartida por la línea habitual de pensamiento de dicha corriente, que considera la alienación laboral como el reverso de la dignidad humana, o por medio de la variante escenificada en la obra de Bloch, quien defiende la tesis de que el derecho natural, reducido, eso sí, casi exclusivamente al postulado de la defensa de la dignidad humana, ha sido durante siglos el auténtico referente de la defensa de los derechos humanos<sup>14</sup>.

Resumiendo ya todo el proceso histórico que hemos mostrado, aunque sea de forma breve, en las anteriores líneas, diremos que históricamente existen dos acepciones diversas de la palabra dignidad, concepciones que han sido fielmente recogidas por la doctrina contemporánea. Se puede hablar así, en primer lugar, de una corriente de autores que considera que una definición de dignidad debe hacer referencia al «valor intrínseco de la persona, derivado de una serie de rasgos que la hacen única e irrepetible, que es el centro del mundo y que está centrada en el mundo»<sup>15</sup>. Podríamos, por tanto, señalar que la dignidad es «el valor de cada persona, el respeto mínimo a su condición de ser humano, respeto que impide que su vida o su integridad sea sustituida por otro valor social»<sup>16</sup>. Desde otro punto de vista, no obstante, hay quienes hablan de la dignidad en un sentido relacional, esto es, de una cualidad que varía en función de los acontecimientos. De esta forma, la dignidad humana se convertiría en una cualidad variable, diferente en cada hombre.

Sea cual sea la que de entre estas dos acepciones nos parezca más ajustada a la realidad, sea si decidimos que hemos de elegir entre ambas o si, por el contrario, las vemos como dos caras de una misma moneda, lo que parece indudable es que el concepto de dignidad, a pesar de su evidente evanescencia, contiene, como mínimo, una cualidad en que todos los autores inciden, y que tiene mucho que ver con el valor con el que, suponemos, contamos los seres humanos, ya sea por lo que somos o por lo que hacemos o nos hacen. Tenemos, en consecuencia, un punto de partida desde el que construir nuestro discurso: la dignidad es, sin lugar a dudas, un concepto que se refiere a lo valioso o, si se prefiere, decir que el hombre es digno es tanto como afirmar

<sup>14</sup> Véase, al respecto: BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980.

<sup>15</sup> Cfr. PECES-BARBA, G., «La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho», *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, núm. 26, 2002, p. 65.

<sup>16</sup> Cfr. FERNÁNDEZ, E., «Dignidad Humana y Ciudadanía Cosmopolita», *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, núm. 26, 2002, p. 20.

que es valioso. Pero esta primera gran conclusión nos lleva a una nueva cuestión: ¿qué significa que el hombre es valioso?

### 3. EL SENTIDO DEL VALOR DE LA PERSONA HUMANA

Acabamos de afirmar que un concepto directamente unido al de dignidad humana es, sin lugar a dudas, el de *valor*. Hay muy pocas definiciones, descripciones o críticas al concepto de dignidad humana que no mencionen la palabra *valor*. En consecuencia, nos resulta necesario aclarar qué queremos decir cuando afirmamos que una persona posee valor porque es digna. Ahora bien, ¿en qué consiste ese valor de la persona humana?

Para responder a esta cuestión comenzaremos por aclarar, aunque sea tal vez algo evidente, que normalmente asociamos la palabra valor a todo aquello que, cuando menos, merece ser conservado. Pero lo que merece ser conservado es, fuera de toda duda, lo que nos proporciona algún tipo de felicidad, lo que nos satisface de alguna forma. Por eso, consideramos en general que las cosas valiosas merecen ser conservadas y, por tanto, a nadie se le ocurre destruirlas. Y si lo hace es, precisamente, porque no la considera valiosa o porque destrozarla le proporciona un placer superior al de mantenerla íntegra<sup>17</sup>. En lo que a ello respecta, parece obvio que todo lo que nos rodea tiene valor, todo es evaluable<sup>18</sup>. Quien afirme lo contrario estará yendo inequívocamente contra la lógica<sup>19</sup>. Ahora bien, ¿cómo decidimos si una cosa es más o menos valiosa? Y más aún, ¿cómo decidir qué objetos son los más valiosos?

Estas preguntas son más difíciles de contestar. Entre otros motivos, porque los objetos, en sí mismos, no tienen otro valor que el que les asignan los seres vivos. Y, como es de sobra conocido, la utilidad, el grado de satisfacción que proporciona una cosa puede ser muy

<sup>17</sup> En este punto, alguien podría objetar que hay ocasiones en las que un hombre puede destruir algo valioso, aun cuando esa acción no le produzca ninguna satisfacción. Es el caso, por ejemplo, de quienes en un estado de enajenación causan daño a las cosas que más quieren. Sin embargo, consideraremos que si lo hacen es, precisamente, porque su estado les impide apreciar el valor de aquello que devastan en el preciso momento en el que realizan su desmán, lo cual implica que nuestro argumento sigue en pie: nadie que ve algo como valioso desea destruirlo si no es para obtener una satisfacción mayor.

<sup>18</sup> Y decir que algo no tiene valor no es no evaluarlo. Es evaluarlo y darle un valor equivalente a cero.

<sup>19</sup> Imaginemos la situación. Pensemos que alguien sostiene que esto no es así. Que nada tiene valor, o que no se pueden valorar las cosas. Desde un punto de vista lógico, estaría contradiciéndose a sí mismo. Porque si nada es valioso, ni siquiera tendría sentido hablar, y debería permanecer callado. Podría decir, por supuesto, que si hablar o callar tiene el mismo valor, o no tiene ningún valor, prefiere hablar, pero con ello estaría actuando de forma irracional. Porque comunicarse sólo tiene sentido si se espeta algún tipo de respuesta. Lo demás es ilógico.

diverso en función del ser que ha de aprehenderla. Así, por ejemplo, la miel es un bien mucho más valioso para las abejas que para los tigres, dado que la utilidad que reporta a estos últimos es mucho menor que la que proporciona a las primeras. Esto, por supuesto, complica mucho la cuestión de cómo determinar el valor de las cosas. De hecho, y aun cuando delimitáramos la capacidad de adjudicar a las personas la capacidad de otorgar valor a las cosas, la diferencia entre el valor que unos seres humanos y otros adjudican a los objetos puede ser abismal<sup>20</sup>. Sin embargo, las personas tienen al menos una gran ventaja sobre los animales, que es que ellas pueden llegar a consensos acerca de qué objetos tienen un valor para la mayoría de los seres humanos. Y una vez hecho esto, pueden consensuar mecanismos para mantenerlos e, incluso, mejorarlos. Nos encontramos, por tanto, con que las personas gozan, en última instancia de la posibilidad de otorgar un valor a las cosas desde una perspectiva externa al objeto de valoración. Esto incluye de forma inherente una cierta capacidad de objetividad, en cuanto que las personas no son cosas, esto es, no forman parte del objeto de valoración, por lo que sus juicios se verán sólo parcialmente influidos por consideraciones emotivas. Ahora bien, ¿puede afirmarse esto mismo de las propias personas? ¿Cómo apreciar el valor de unas personas u otras?<sup>21</sup>

Este siguiente interrogante merece una pequeña explicación histórica. Durante generaciones, los seres humanos se han considerado valiosos en dos sentidos diversos. En primer lugar, se consideraba que una persona era valiosa en un sentido subjetivo, esto es, yo tengo valor porque yo creo que tengo un valor, porque me siento valioso. De hecho, en algunos momentos de nuestra historia<sup>22</sup> éste era un aforismo tan dogmático que quien se quitaba la vida porque, al menos en un momento dado, pensaba que no tenía valor, era considerado un enajenado<sup>23</sup>, cuando menos, si no un ser despreciable, que desobedecía el deseo de la divinidad<sup>24</sup>. Ahora bien, en este primer sentido es

<sup>20</sup> El paradigma más claro de esto puede encontrarse en el arte. El valor de un cuadro, o de una ópera, o de una película de cine varía drásticamente en función de los gustos de unos y otros, dado que ello influye directamente en la satisfacción que les produce esa obra. Así, por ejemplo, no son pocas las veces en que un artista denostado en una época ha sido venerado en otras, y viceversa, dependiendo del gusto imperante en cada momento.

<sup>21</sup> En torno a este tema, es más que conveniente consultar la obra de Dworkin, cuya exposición hemos seguido fielmente, en una de sus obras más populares: DWOR-KIN, R., *El dominio de la vida*, Ariel, Barcelona, 1994, pp. 94 ss.

<sup>22</sup> Aunque no en todos, por supuesto. Algunos modelos sociales, como el de la antigua Roma, por ejemplo, no incluían este tipo de preceptos morales. Más bien al contrario, algunos de sus movimientos filosóficos más importantes, como el estoicismo, recomendaban el suicidio en algunos casos.

<sup>23</sup> En cuanto que se pensaba que sólo quien había perdido la recta razón podía no apreciar valor en su existencia.

<sup>24</sup> Recuérdese, en este sentido, que durante muchísimo tiempo persistió la negativa a enterrar en tierra sagrada a los suicidas.



obvio que el grado de valor que nos adjudicamos a nosotros mismos puede variar dependiendo de las circunstancias. Uno, por ejemplo, no se siente igualmente valioso cuando acaba de salvar a un hombre de morir ahogado, que cuando contribuye a que se ahogue<sup>25</sup>. Ni tampoco lo hace cuando siente que es útil a la sociedad que cuando se ve a sí mismo como una carga para quienes le rodean. Los hay, incluso, que se valoran más o menos en función de su situación económica, lo cual, por supuesto, hace que se sientan más o menos satisfechos de sí mismos en función del volumen de su patrimonio. Cabe, por último, señalar que se puede diferenciar entre aquello que tiene un valor absoluto y aquello que tiene un valor relativo. Así, tendrá un valor absoluto todo aquello que sea en todo caso incrementalmente valioso, mientras que tendrá un valor relativo aquello que pierda valor a partir de un momento o unas circunstancias determinadas<sup>26</sup>. Lo común a todo este pequeño galimatías es que, en todo caso, dependerá del hombre, como ser individual, decidir cómo valora. Será él, en el caso de esta primera forma de valoración, quien decida qué valor tienen las cosas.

En segundo lugar, parece también evidente que hay otra forma de apreciar el valor de una persona, y ésta estriba no ya en su propia opinión, sino en la de aquellos que le rodean, ya sean una sola persona o todo el colectivo social del que forma parte aquel que es objeto de valoración. Es también un valor absolutamente variable, no ya sólo porque cada uno de nosotros apreciamos de diversas formas a cada ser humano que nos rodea sino, también, porque, de la misma forma que uno se quiere más o menos a sí mismo por lo que hace, también sucede lo mismo con los que están a su lado. Yo no aprecio lo mismo a mi vecino mientras me deja dormir que cuando comienza a montar fiestas en su casa todas las noches.

Este segundo valor puede estar, por supuesto, en perfecta disonancia con el primero, y esto crea, en algunos casos, gravísimos problemas de integración social, en cuanto que el grupo no acepta al individuo y el individuo se niega a integrarse en el grupo, a aceptar su forma de valoración, porque contradice su propia forma de otorgar valor a los actos, de manera que puede actuar de una forma socialmente disfuncional sin experimentar por ello una sensación negativa. Cabe, también, que sea un grupo concreto dentro de otro más amplio quien difiera en su sistema de valoración. En este caso, tendríamos dos formas de consideración social distintas, que pueden resolverse mediante

---

<sup>25</sup> O, al menos, no debería sentirse igualmente valioso. Y, si no es así, nuestro hombre sí que tiene algún problema con lo que solemos reconocer como la razón.

<sup>26</sup> Así, por ejemplo, y como veremos a continuación, la libertad es algo absolutamente valioso, de tal forma que siempre que se incremente nuestra libertad, nos consideraremos más valiosos. La justicia, en cambio, puede ser objeto de valoración relativa, ya que, llegado el caso, un hombre no desee la justicia. Y si no que se lo pregunten al que ha cometido un delito y espera una pena. En tal caso, muy probablemente preferirá que el juez no sea justo, sino caritativo.

el conflicto<sup>27</sup> o la tolerancia. Lo que es obvio es que siempre existirá la posibilidad de graduar este tipo de disfunciones a través de los actos que cada uno realice en la sociedad en la que vive, incrementando o disminuyendo el descontento que los demás sienten hacia la persona evaluada.

Debemos, por tanto, concluir que lo que une a estas dos primeras formas de expresión del valor es que ambas encuentran su fundamento en la misma base: los hechos. Un hombre es valioso en un sentido subjetivo o social en función de las circunstancias, esto es, de lo que hace, lo que dice, o de lo que le sucede. En este sentido, se puede decir, sin ningún tipo de duda, que todos los hombres gozan de un valor distinto en función de sus circunstancias. Ahora bien, existe una tercera forma de valor en el ser humano que tiene un origen absolutamente distinto. Así, podemos decir, que todo hombre posee un valor intrínseco, un valor que proviene del hecho de ser un ser humano, esto es, que la mera pertenencia a la humanidad nos confiere un valor que, por tanto, nos diferencia de los animales, en cuanto que éstos, por la misma definición, no pueden tenerlo<sup>28</sup>. En el terreno de la teoría, se trata, por consiguiente, de un valor de distinta naturaleza que los dos anteriores, en cuanto que no encuentra su fundamento en lo que el hombre hace, dice o le sucede, sino en lo que el hombre *es*. Tanto es así que, contrariamente a lo que sucedía anteriormente, nada de lo que el hombre haga, diga o le suceda afectará a su valor intrínseco<sup>29</sup>.

Se debe concluir por tanto, repitiendo el celeberrimo aforismo de Ortega que yo soy yo y mis circunstancias. Mis circunstancias determinan mi valor subjetivo y social, y mi esencia, lo que yo soy, determina mi valor intrínseco, o, dicho con otras palabras, mi valor esencial. La diferencia está en que, si los primeros tipos de valor son variables, este último, en cambio, es inmutable, al menos en comparación con otros hombres. Nadie puede ser más valioso esencialmente que otro hombre por la sencilla razón de que su valor como ser se basa, precisamente, en el hecho de ser persona, y nadie puede ser más o menos persona que otros<sup>30</sup>. O se es o no se es, y punto. No hay tér-

<sup>27</sup> Un ejemplo muy claro de esto puede serlo la persecución religiosa. En estos casos, los miembros del grupo perseguido se ven a sí mismos de una forma muy diferente a como son apreciados por parte del resto del grupo social. Y cuando los que no comparten su fe deciden que ésta supone una amenaza de algún tipo, disminuye su grado de aceptación de los miembros del grupo, todo lo cual puede terminar, como ha sucedido a menudo, en una agresión contra la minoría.

<sup>28</sup> Y esto es, obviamente, una tautología: si un ser humano posee valor por ser humano, un animal no posee valor por no ser un ser humano. Obviamente, esta afirmación requerirá una justificación posterior.

<sup>29</sup> Esta afirmación puede ser, por supuesto, objeto de gran controversia. Nos limitaremos, por tanto, a enunciarla de momento, para justificarla posteriormente.

<sup>30</sup> Victoria CAMPS ha dicho al respecto que «toda vida humana posee objetivamente el mismo valor, pero no todo ser humano siente o percibe por igual y en todo momento el valor de su vida» (cfr. CAMPS, V., *La vida buena*, Ares y Mares, Barcelona, 2001, p. 74).

minos medios. Nadie puede ser media persona, ni nadie es más persona que otro<sup>31</sup>.

#### 4. ¿DIGNIDAD O DIGNIDADES?

En el epígrafe anterior hemos mostrado que el hombre es valioso al menos en tres sentidos diversos. Cada uno de ellos, no obstante, parte de presupuestos diferentes y, sobre todo, se debe enmarcar en terrenos diversos. Así, el valor subjetivo y el valor social del hombre pueden enmarcarse dentro del terreno de los hechos, de las circunstancias. Un hombre puede incrementar su valor subjetivo o social en función de aquello que acontece en su vida, de lo que hace o piensa, de cualquier acto en el que media algún tipo de acción u omisión más o menos consciente. Sin embargo, el tercero, esto es, su valor esencial, no puede incrementarse o disminuir, porque parte de un hecho que no conoce variabilidad: o se tiene un valor esencial o no se tiene, como ya hemos dicho.

Ahora bien, a cada una de estas tres formas de valor se les puede dar denominaciones diversas de las que aquí hemos apuntado. Así, por ejemplo, el valor subjetivo podría denominarse, por ejemplo, autoestima, o el valor social podría denominarse aceptación social, o grado de integración, o utilidad social, o incluso majestad. Sin embargo, la forma más clásica de hablar de lo que hemos llamado valor social y valor esencial tiene mucho que ver con la palabra dignidad. En consecuencia, creemos que tiene perfecto sentido utilizar, precisamente, este concepto para referirnos a todo lo que anteriormente hemos descrito como valor del ser humano, con las inevitables matizaciones que impone la existencia de diversos tipos de valor.

Así, lo que aquí hemos denominado valor social guarda estrecha relación con la definición tradicional de dignidad como algo relacionado directamente con el obrar, con las circunstancias. De acuerdo con esta mentalidad, existe un tipo de dignidad que aumenta o disminuye con los hechos: un hombre se hace más o menos digno en función de lo que hace<sup>32</sup>. En consecuencia, y teniendo en cuenta este tipo de dignidad, al que podríamos denominar derivada, social o *fenomenológica* está claro que todo hombre es diferente a los demás, dado

---

<sup>31</sup> Lo cual no significa que no se pueda decir, como veremos, que no existan personas potenciales, pero esto, precisamente, refuerza esta distinción, porque las personas potenciales son, precisamente eso, personas potenciales, esto es, no-personas que llegarán a ser personas. Lo cual, por supuesto, puede tener consecuencias de cara a su estatuto antropológico o ético pero, por el momento, significa que no son personas y, no tienen, por consiguiente, este tipo de valor, al menos en su plenitud.

<sup>32</sup> Más adelante tendremos ocasión de discutir si lo que dignifica al hombre son sólo sus actos o si también debemos tener en cuenta lo que le acontece, independientemente de su voluntad.

que cada uno de nosotros toma decisiones morales diversas a lo largo de su existencia. Y no sólo eso, sino que también puede decirse que nuestra valoración cambia constantemente, ya que aumenta o disminuye con cada una de nuestras actuaciones. Por otra parte, hemos hablado de un valor esencial del hombre, esto es, el valor que posee meramente por ser persona. Este segundo valor es, a nuestro juicio, lo que habitualmente denominamos dignidad *ontológica*. Podemos decir, por tanto, que dignidad y valor esencial son conceptos equivalentes, cuando utilizamos el término digno en un sentido ontológico, ya que en esos casos se refiere directamente a la esfera del ser, y no a la del obrar. El hombre es digno porque es hombre, con independencia de sus circunstancias. Por eso, la dignidad *ontológica* puede definirse como el valor de la persona *por el mero hecho de ser persona*.

Intentando recapitular todo lo que ya hemos mostrado antes, podemos hablar de dos sentidos diferentes de la palabra dignidad: dignidad relacionada con los hechos o dignidad *fenomenológica* y dignidad relacionada con el ser o dignidad *ontológica*<sup>33</sup>. Ambos conceptos, como ya hemos precisado, son herederos de una extensa tradición histórica que los ha consagrado durante siglos. Ahora bien, cabría, por supuesto, entrelazar ambos conceptos en uno solo, que denominaríamos dignidad *total*, y que constaría, por tanto, de un elemento independiente de las circunstancias, la dignidad ontológica, y de otro que varía constantemente, la dignidad fenomenológica. Sin embargo, y desde nuestra perspectiva, ambos conceptos son tan sumamente diversos, que merece la pena estudiarlos por separado, para luego establecer una conciliación entre ellos.

## 5. LA DIGNIDAD ONTOLÓGICA

La dignidad esencial u ontológica debe caracterizarse, como hemos mostrado ya, como el valor que corresponde a la persona por el mero hecho de ser persona. Ahora bien, ¿por qué decimos que el hombre es digno, esto es, que tiene un valor especial, superior al de otros seres, simplemente por ser persona<sup>34</sup>? Las respuestas a esta pregunta

<sup>33</sup> Hay autores, como Roberto ANDORNO que prefieren hablar de dignidad *ontológica* y dignidad *ética* (véase en lo que a ello se refiere su excelente obra *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 57). Otros, por su parte, utilizan los términos dignidad *ad intra* y *ad extra* (cfr. ROBLES, G., *Los derechos fundamentales y la Ética en la sociedad actual*, Cuadernos de Civitas, Madrid, 1992, pp. 187-189. Aquí, sin embargo, hemos elegido, con salvedades, la terminología utilizada por el profesor MARTÍNEZ MORÁN en su excelente artículo sobre la persona humana ya citado (cfr. MARTÍNEZ MORÁN, N., «Persona, dignidad humana e investigaciones biomédicas», en Martínez Morán, N. (Coord.), *Biotecnología, Derecho y dignidad humana*, cit., p. 22.

<sup>34</sup> De momento, y a salvo de lo que diremos en otros apartados, utilizaremos las palabras «persona», «ser humano» u «hombre» indistintamente.

han sido múltiples y variadas a lo largo de la Historia, aun cuando su predicado esencial, esto es, la superioridad de lo humano frente a todo lo demás no ha sido cuestionada por casi ninguna de las grandes doctrinas morales que hemos conocido a través de ella. Así, la escuela estoica utilizó caracteres como la comprensión de las representaciones para establecer una distinción esencial entre personas y animales<sup>35</sup>. Posteriormente, el pensamiento cristiano fundamentó esta superioridad en argumentos claramente heterónomos, esto es, externos y anteriores al hombre, como el hecho de haber sido creados por un Ser Superior a su imagen y semejanza.

Actualmente, la mayor parte de los autores consideran que la dignidad esencial del hombre se basa en tres hechos: su capacidad de emitir juicios morales, su libertad para decidir acerca de sus acciones y su intelectualidad, esto es, la posibilidad que tiene de generar conceptos abstractos<sup>36</sup>. De acuerdo con la primera de estas características, es capaz de discernir entre unos actos y otros en función de su adecuación o no a unos valores. El hombre, al menos hasta que se nos demuestre lo contrario, es el único ser capaz de distinguir entre el bien y el mal en un sentido moral del término<sup>37</sup>. En atención al segundo factor, dispone de la capacidad de elegir cómo comportarse, esto es, puede libremente optar por el bien o el

<sup>35</sup> Cfr. GIL BERA, E., *Pensamiento Estoico*, Edhasa, Barcelona, 2002, pp. 73 y ss.

<sup>36</sup> La mención de estos tres caracteres que parecen sustentar el valor intrínseco de las personas se corresponde con lo manifestado por algunos de los grandes filósofos de la historia. Así, por ejemplo, Kant, al hablar de este asunto, citaba nociones como las de racionalidad, autonomía e igualdad (los estudios acerca de este tema son múltiples, pero aquí nos permitiremos citar, por su especial relevancia, los siguientes: PÉREZ LUÑO, A. E., «El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos», en PECES-BARBA, G.; FERNÁNDEZ, E.; DE ASÍS, R. *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 462 y ss.; PÉREZ TRIVIÑO, J. L., «Kant y la dignidad humana», en CASTRO, A.; CONTRERAS, F. J.; LLANO, F., y PEREA, J. M. *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos del Bicentenario de su muerte*, cit., pp. 293 y ss.; MARCOS, A. M., «La utilización de la dignidad humana en el debate sobre l'eutanasia», en Casado, M. y Sarribe, G. (Eds.), *La mort en les ciènces socials*, cit., pp. 149-161). Schopenhauer, por su parte, solía sostener que lo propio del hombre era la trascendencia, llegando incluso a afirmar que el ser humano era el único animal metafísico (véase, en este sentido: ARAMAYO, R. R., *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 39 y 40).

<sup>37</sup> Lo cual no significa que no haya animales que no puedan pensar que se han comportado bien o mal. La diferencia está en que, en el caso de estos seres, el concepto de bondad o maldad responderá siempre a lo que los seres humanos les hayan enseñado. Un chimpancé puede manifestar que ha hecho algo malo, pero sólo si un humano le ha transmitido la idea de que ese acto es malo. Todavía, que sepamos, no hay ningún animal capaz de generar su propio sistema de valores, un animal capaz de decidir por sí mismo qué es bueno o malo.

Por otra parte, también es cierto que en ocasiones decimos que hay seres humanos incapaces de distinguir el bien y el mal, esto es, a los que solemos clasificar como enfermos mentales. Sin embargo, creemos que esta afirmación es un tanto inexacta, ya que todas las personas son capaces de entender las nociones de bien y mal. Otra cosa, por supuesto, será que su concepto coincida con el que socialmente se acepta como tal.

mal<sup>38</sup>. Por último, su propio sentido de la intelectualidad le capacita para dar razones por las que decantarse hacia un extremo u otro, y a enlazar unas con otras, e, incluso, para concebir ideas que van más allá de lo que conoce<sup>39</sup>.

Nos encontramos, por tanto, con que el concepto de dignidad esencial resume una serie de caracteres que hacen que la humanidad posea un valor incomparable al de cualquier otra clase de seres<sup>40</sup>. El hombre es digno porque posee trascendencia, hecho directamente ligado a su libertad, pero también a su capacidad intelectual, que implica la abstracción. Por el hecho de su discernimiento, el hombre es el único ser capaz de actuar libremente por un motivo o de no hacerlo por otros diferentes. Por su abstracción, puede darle a su existencia un sentido que vaya más allá de sí mismo, es el único que es capaz de concebir algo superior a él e, incluso, de llegar a sacrificar su propia existencia con el fin de facilitar su existencia.

En consecuencia, podemos concluir, llegados a este punto, que el hombre posee una dignidad ontológica en función de su propia esencia, de lo que es, de su capacidad para trascender, de ir más allá de los hechos para concebir juicios morales, actuar o no en consecuencia, y elaborar concepciones abstractas más allá de lo que encuentra en la experiencia. Ahora bien, si son éstos los fundamentos de la dignidad ontológica, nos encontramos con un primer interrogante: ¿tienen todos los seres humanos la misma dignidad? ¿O varía ésta en función del grado en que *cada* ser humano concreto muestra las características que *in genere* conceden dignidad a la especie humana?

Responder a esta interrogante no es sencillo. De hecho, es obvio que muchos de los seres que consideramos personas, incluso desde un punto de vista jurídico o filosófico, como los bebés, los ancianos afectados de graves enfermedades mentales o los que sufren de alguna otra patología que les hace incapaces de discernir claramente no muestran las características anteriormente citadas de la misma forma que la mayoría de nosotros. Y, sin embargo, generalmente considera-

<sup>38</sup> Ambos caracteres podrían, en realidad, sintetizarse en uno, ya que ambos se presuponen. Así, la libertad moral sólo puede existir desde el mismo momento en que el hombre es capaz de distinguir entre el bien y el mal, de tal modo que elija entre uno y otro siendo consciente de lo que hace. Lo contrario no sería libertad, al menos en el sentido ahora descrito. En cuanto a lo contrario, parece cierto que la capacidad de diferenciar entre el bien y el mal sólo tiene un sentido valioso desde el mismo momento en que el hombre tiene capacidad para actuar, esto es, elegir uno u otro. Un hombre consciente de que lo que hace es malo pero privado de la posibilidad de actuar en dicho sentido sería un hombre sometido a una tortura permanente, un ser privado de su propio valor como ser.

<sup>39</sup> Y lo que es muy importante, gracias a su racionalidad el hombre es capaz de comunicarse con otros hombres, y hacerlo a través de argumentos que los otros puedan llegar a entender. El lenguaje, en este sentido, es una cualidad única del hombre que nos posibilita a hablar de humanidad como un conjunto de sujetos interrelacionados.

<sup>40</sup> Este es el concepto de dignidad que utilizaban, entre otros, el propio Kant, tal y como hemos tenido ocasión de mostrar en apartados anteriores.

mos que dichos seres poseen la misma dignidad de un ser humano adulto sano, a pesar de que es obvio que la manifestación de las cualidades expuestas no es la misma. Si esto es así es porque pensamos que las potencialidades de cada uno de ellos o las cualidades que en otros momentos ostentaron les confieren un valor intrínseco, y un valor que es el mismo que el de cualquier otra persona<sup>41</sup>. Por eso, las personas somos seres equivalentes, esto es, seres con la misma dignidad ontológica, lo cual implica que, mientras no se altere nuestra dignidad fenomenológica todos somos igualmente dignos<sup>42</sup>.

Este criterio puede, con todo, ser discutido. De hecho, ha habido quienes a lo largo de la historia han preferido pensar que no todos los seres humanos poseen la misma dignidad esencial, sino que se puede distinguir entre unos y otros por hechos tan banales como la raza a la que un hombre pertenecía o el color de su piel. Surgieron así realidades que, desde una perspectiva actual, nos parecen abominables, como la esclavitud, la discriminación racial o los fenómenos de genocidio todavía tan frescos en nuestra memoria. Lo inquietante de estas conductas es que, a pesar de lo que ahora podamos pensar, en su día fueron aceptadas como naturales no ya sólo por algunos de los grandes pensadores de la historia, sino por millones de personas, dotadas todas ellas del don de la racionalidad.

En conclusión, podríamos decir que esta primera discusión no tiene, frente a lo que cabría esperar, una fácil solución, porque su respuesta no puede ser una respuesta científica, una regla deducida de la forma en la que lo hacen las matemáticas, sino una contestación ética, con toda la carga de incertidumbre que ello conlleva, lo cual, por supuesto, no significa que toda respuesta sea igualmente válida. Sin embargo, antes de analizar en profundidad este aspecto es preciso que exponamos algunas ideas acerca de la dignidad fenomenológica, por lo que dejaremos aquí la discusión acerca de si todos los hombres deben tener o no la

---

<sup>41</sup> En lo que a ello respecta, la doctora MARCOS ha manifestado que «la dignidad, en este sentido, radicaría en la potencialidad de las cualidades espirituales que definen al ser humano, potencialidad que se encuentra en todo ser biológicamente humano, incluso si por cualquier razón se halla privado de las habilidades correspondientes a un desarrollo psicológico normal» (cfr. MARCOS, A. M., *La eutanasia: estudio filosófico-jurídico*, cit., p. 115). Véase también: MARTÍNEZ PUJALTE, A. L., «La universalidad de los derechos humanos y la noción constitucional de persona», en AA. VV., *Justicia, solidaridad, paz*, vol. I, Universidad de Valencia, Valencia, 1995, pp. 263-279.

<sup>42</sup> Lo cual explica perfectamente todo lo manifestado por la doctrina de las Naciones Unidas a este respecto. Así, el artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos dice que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse frateralmente los unos con los otros». Obviamente, nacemos con la misma dignidad, y esta igualdad se mantendrá durante todo el tiempo en que no llevemos a cabo actos en los que interviene nuestra voluntad, como mostraremos más adelante. Véase, en torno al tema de la igualdad, por ejemplo». DURÁN Y LALAGUNA, P., «Notas sobre la igualdad», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1994, pp. 229-241; ROMEO CASABONA, C. M., *El Derecho y la Bioética ante los límites de la vida humana*, Editorial del Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1995, pp. 44 ss.

misma dignidad, para centrarnos en una segunda problemática directamente ligada a la primera, pero conceptualmente diferente.

En lo que a este segundo punto atañe, tenemos que tener en cuenta que, si concluimos que una persona goza de una dignidad esencial equivalente a la de todas las demás con independencia de sus características, esto no nos exonera de tener que responder a la vieja polémica de qué es una persona humana o, si se prefiere, la pugna entre quienes creen que la persona es conceptualmente anterior a sus caracteres y quienes creen que son los caracteres que un ser demuestra los que hacen que otros le reconozcan o no como persona. Sin ánimo de entrar aquí en un debate a fondo de esta cuestión, para lo que nos remitimos a otros trabajos, nos permitiremos señalar, simplemente, que los datos con los que ahora mismo contamos muestran, ineludiblemente, que la idea, tan querida por unos y ansiada por otros, de que existen circunstancias objetivas por las que defender que la persona se origina en la concepción y que, al mismo tiempo, toda concepción da origen a una persona, es sencillamente insostenible, por la aplastante inconsistencia de la segunda proposición. Una concepción puede, por desgracia, dar origen a células cigóticas terriblemente deformes o, incluso, a formas de vida cancerígenas, lo cual resta de toda posibilidad de aceptar como correcta la afirmación de que toda concepción origina una persona. Pero si debemos realizar una criba entre los cigotos para saber cuáles de ellos tienen, cuando menos, la posibilidad de desarrollarse adecuadamente, estamos admitiendo, queramos o no, que son los criterios que hayamos fijado, cualidades en cualquier caso, quienes definen al ser humano como persona, y no al revés, por mucho que nos pese. Y decidir cuáles han de ser estos criterios es una cuestión a la que no puede responder la ciencia, porque no es una pregunta científica sino filosófica.

Debemos concluir este apartado, en consecuencia, afirmando rotundamente que toda persona posee una dignidad esencial, pero que, dado que el hecho mismo de ser persona no puede circunscribirse a un acontecimiento objetivo, sino al cumplimiento de unas cualidades prefijadas por el resto de los seres humanos, la dignidad, en último término debe ser *reconocida* para ser efectiva<sup>43</sup>. El valor de una perso-

---

<sup>43</sup> Esta construcción del concepto de dignidad implica, inevitablemente, que nadie es dueño de su propia dignidad. Así, aun cuando alguno de nosotros insistiera en privarse de su dignidad, intentando, por ejemplo, constituirse en el esclavo de otra persona, seguiría conservándola, siempre que el resto de los seres humanos lo contempláramos todavía como un ser libre. En ese sentido, se debe concluir que ningún hombre es dueño absoluto de su propia dignidad, sino que ésta es propiedad de la humanidad concreta en la que éste puede identificarse. El drama de este aserto residirá, sin duda, en que también posibilita lo contrario, esto es, que un hombre pueda ser privado de su dignidad esencial por la falta de reconocimiento de los restantes miembros de la especie humana. De esta forma se han producido excesos tan notorios como los fenómenos de esclavitud que azotaron el mundo durante tantos siglos. Por fortuna, parece ya obvio que el definitivo reconocimiento de la igual dignidad de todo ser humano implica que cualquier intento de reinstaurar este tipo de situaciones supondría un retroceso absoluto en el desarrollo humano.



na *no es*, por consiguiente, un dato previo e inexcusable, sino, por el contrario, una cualidad que dependerá de lo que otros seres humanos decidan, lo cual, como es obvio, no significa que toda decisión sea moralmente equivalente. De hecho, y aun cuando ahora estemos anticipándonos a lo que corresponderá revisar con mayor profundidad en otros apartados, no será igualmente digna una humanidad que sea capaz de extender algún tipo de valoración esencial a los embriones o, incluso, a según qué animales, que otra que se limite a abandonar a su suerte a los niños nacidos con defectos<sup>44</sup>. Inevitablemente, las decisiones que adoptemos, en lo que a estos puntos se refiere, tendrán una incidencia decisiva en la dignidad de nuestra especie como colectivo.

## 6. LA DIGNIDAD FENOMENOLÓGICA

Una de las consecuencias inevitables del hecho mismo de que el hombre sea digno, en el sentido ontológico de la palabra, es que está obligado a actuar moralmente<sup>45</sup>, esto es, que debe aceptar una serie de responsabilidades que otros seres no tienen. Así, la posesión de cualidades como la conciencia moral, unida a la libertad y a la intelectualidad, esto es, la posesión de dignidad, implica tanto como que el hombre debe decidir, y debe decidir sobre la base de su razón, esto es, ha de dar razón de su comportamiento. Nace así, necesariamente la Ética. Porque la Ética, precisamente, surge desde el mismo instante en el que el hombre se da cuenta de que sus actos no son neutrales, sino que, dependiendo del carácter de sus acciones, variará su propio valor. La Ética surge, por consiguiente, como una respuesta a una demanda

<sup>44</sup> Y es que, como dice de una forma muy hermosa Javier DE LUCAS, «si la identidad humana se cifra en la capacidad de extender la humanidad, en el sentimiento de piedad que nos obliga a extender el respeto a la vida y lo que hemos llamado derechos, es esa disposición y sobre todo el comportamiento acorde con esa disposición lo que nos granjean la condición de humanos [...] Y eso alcanza a todos los seres, incluso más allá de la propia especie. Ese es el sentido, a mi juicio, como ha sabido ver Peter Singer, de la polémica acerca de los derechos de los animales...» (cfr. DE LUCAS, J., *Blade runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Tirant lo Blanch. Colección Derecho y Cine, Valencia, 2003, pp. 42 y 43). Acerca de las polémicas ideas de Peter Singer puede consultarse: SINGER, P., *Ética Práctica*, Cambridge University Press, Cambridge, 2.ª edición en español, 1993, pp. 69 ss. El concepto de piedad que utiliza Javier DE LUCAS y su recomendación de hacerlo extensivo a otros órdenes de seres vivos guarda relación, desde nuestra perspectiva, con la idea tan querida a Schopenhauer de la *compasión* (véase: PANEA, J. M., «¿Más allá del deber? Kant y Schopenhauer», en CASTRO, A.; CONTRERAS, F. J.; LLANO, F., y PEREA, J. M. *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos del Bicentenario de su muerte*, cit., pp. 269-292).

<sup>45</sup> A este respecto, nos permitiremos citar a COTTA, quien decía que «estimulado por lo infinito, por lo eterno, por lo absoluto que hay en él, el hombre tiende sin cesar al movimiento, a la acción, a superar su propia imperfección y realizar su naturaleza íntegra también del lado de lo infinito, de lo eterno, de lo absoluto» (cfr. COTTA, S., *¿Qué es el Derecho?*, RIALP, 3.ª ed., Madrid, 2000, p. 40).

esencial del hombre. Así, a la pregunta de qué es lo que debemos hacer, la Ética no puede responder sino una cosa: lo que incremente el valor del ser humano, esto es, lo que haga que aumente su dignidad *fenomenológica*, tal y como la hemos definido<sup>46</sup>. Por eso mismo, no son pocos los autores que afirman, de una forma extraordinariamente acertada, que la dignidad es el punto de destino de la Ética. No se entiende la Ética sin la dignidad, ya que el fin de la Ética es justamente incrementar la dignidad *fenomenológica*. A esta primera consideración podríamos añadir que tampoco se puede entender el origen de la Ética, su fundamento, su razón última de ser, es la dignidad, entendida ahora en un sentido *ontológico*, dado que es precisamente esa capacidad de trascendencia la que hace que surja la necesidad de decidir por qué hemos de realizar unas acciones y por qué abstenemos de otras. La dignidad es, en consecuencia, tanto como el principio y el fin de la Ética, su alfa y su omega, lo que explica de dónde surge y a dónde va, cuáles son sus principios y sus fines.

Nos encontramos, por tanto, con que si la Ética es, en realidad, una respuesta a la eterna pregunta que tanto obsesionaba a Kant, esto es, qué debemos hacer, la única respuesta posible a esta cuestión es la siguiente: lo que hará incrementarse a la dignidad humana<sup>47</sup>. Ello no obstante, esta primera apreciación es un tanto hueca si no goza de una concreción palpable. De ahí que surjan las normas morales que pretenden ser la materialización de la Ética. De esta forma, si la Ética nos señala que el fin de nuestros actos debe ser incrementar la dignidad humana, las normas morales nos mostrarán qué actos contribuyen a lograr este objetivo y cuáles nos alejan de él. Lo cual, por supuesto, no significa que estas normas morales sean leyes ciertas e inmutables. Más bien al contrario, existen múltiples códigos morales, diferentes sistemas normativos que rivalizan entre ellos, aun compartiendo el objetivo común. Por eso, el hombre, en el uso de su libertad, ha de escoger entre unas normas morales y otras, que pueden ser, desde luego, las que él mismo se imponga.

En consecuencia, nos encontramos con que el hombre ha de enfrentarse a la vida diaria, a sus decisiones cotidianas, a través de un código moral, cosa que, por otro lado, se deduce de la propia esencia humana. Si el hombre es un ser libre, obviamente debe cons-

---

<sup>46</sup> Podría haber quien pusiera en duda esta afirmación diciendo, por ejemplo, que hay quienes no tienen ningún interés en incrementar su valor. Sin embargo, este tipo de objeciones padecen, a nuestro juicio, de un error de concepto, dado que, no sería racional que nadie quisiera ver cómo su propio valor disminuía. Otra cosa, por supuesto, será que esté dispuesto a esforzarse con ese fin, pero lo que es seguro es que, con independencia de lo que él mismo haga, preferirá que ese valor aumente a que disminuya.

<sup>47</sup> Pero nótese que ésta no es sólo una respuesta de corte kantiano, sino también de corte más hedonista, en el sentido de que el incremento de la dignidad supone, a la par, un aumento de la felicidad humana, ya que aumentar nuestro valor es, sin lugar a dudas, un motivo de felicidad o, si se prefiere verlo desde la perspectiva opuesta, perder valor debería hacernos sentir tristeza.

truir un criterio, una serie de normas que le permitan ejercer su libertad. Se da así la curiosa paradoja de que la dignidad, en último término, debe su existencia a la libertad, pero implica, a su vez, una limitación de ésta, en cuanto que nos obliga a realizar aquellos actos que hacen que se incremente el valor de lo humano<sup>48</sup>, los actos que nos prescriben nuestras normas morales, y a evitar los que implican lo contrario.

Ello no obstante, no hay nada que obligue al hombre realmente a seguir unas reglas morales, ni siquiera aunque éste crea que dichas normas son las adecuadas a la dignidad humana. De hecho, son múltiples las ocasiones en las que actuamos de una forma que no consideramos moralmente correcta en aras a lograr algún fin que no podríamos obtener de otra forma. Otras, en cambio, iremos incluso más allá de lo que prescriben nuestras normas morales, alcanzando la esfera de lo que a menudo llamamos héroes. Lo que ocurre es que, por supuesto, dichas actuaciones harán que incrementemos o disminuyamos nuestra propia dignidad. Ahora bien, si decimos que la dignidad fenomenológica oscila a lo largo de nuestra existencia, tendremos que aclarar algunos puntos esenciales, sin los cuales no podría entenderse cuál es la auténtica naturaleza de esta segunda forma de dignidad ni cómo se produce esa variación. Así, una pregunta a la que no podemos dejar de dar respuesta es la siguiente: ¿qué es lo que hace variar nuestra dignidad? ¿Nuestros actos libres y voluntarios o también la incidencia que los actos de otros o, más en general todavía, las circunstancias que nos acontecen en nuestro desarrollo vital? ¿Y qué es más importante en este sentido? ¿Nuestros actos o nuestras intenciones?

## 7. VARIABILIDAD DE LA DIGNIDAD FENOMENOLÓGICA

Entrando ya a responder a las cuestiones que nos planteábamos en el epígrafe anterior, comenzaremos diciendo que algunas de ellas, por desgracia, no tienen respuesta o, por lo menos, no tienen una única respuesta, sino que existen diferentes propuestas racionalmente admisibles. Así, si bien es un criterio generalmente aceptado que las intenciones, pensamientos, criterios, y cualquier otro tipo de muestras de la voluntad pueden afectar a nuestra dignidad, en cuanto que son susceptibles de ser juzgadas moralmente, la ponderación entre resultados e intenciones a la hora de catalogar nuestros actos dependerá de la pos-

---

<sup>48</sup> O, al menos, a hacer lo que creemos que incrementa nuestra dignidad. No olvidemos que según la opinión de Kant el motivo de la acción es más importante que su resultado. Si un hombre cree que está haciendo lo moralmente correcto, su acto es moralmente adecuado. Así, por ejemplo, no está nada claro que un hombre que poseía esclavos en la antigua Roma se comportara de una forma moralmente incorrecta, desde la perspectiva de su época, aun cuando hoy en día consideremos lo contrario.

tura ética de la que se parta. Por eso mismo, no se puede<sup>49</sup> dar una respuesta general y permanentemente válida a este tipo de cuestiones porque buena parte de nuestras conclusiones dependerán de las premisas de las que se parta.

Otra problemática, como la de si son sólo nuestros actos conscientes o también todas aquellas circunstancias que nos acontecen a lo largo de nuestra vida las que influyen sobre nuestra dignidad fenomenológica tiene, desde nuestra perspectiva, más fácil respuesta. Pensamos, en este caso, que no debe haber dudas racionales: tal y como hemos definido la dignidad, está claro que sólo puede afectarle todo aquello sobre lo que se proyecta nuestra libertad<sup>50</sup>. Y el ámbito de nuestra libertad puede incluir toda reacción consciente del ser humano, ya sean sus pensamientos, intenciones, o acciones, pero no aquellos acontecimientos que no dependen de nuestra voluntad<sup>51</sup>. En consecuencia, debemos afirmar con toda rotundidad que son los actos libres y no los hechos, las circunstancias, los que nos definen como seres dignos, por mucho que algunos autores, corrientes e instituciones parezcan obstinarse en sostener lo contrario<sup>52</sup>. Lo cual,

<sup>49</sup> Ni, como tendremos ocasión de mostrar más adelante, probablemente se deba.

<sup>50</sup> Y es que, como ya hemos mencionado antes, la dignidad ontológica no varía, con lo que no cabe incluirla en este debate, mientras que la dignidad fenomenológica halla su

<sup>51</sup> Y es que, como dice NINO, la dignidad «prescribe tratar a los hombres de acuerdo con sus voliciones y no en relación con otras propiedades sobre las cuales no tienen control (cfr. NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 45. En torno al pensamiento de NINO, véase el interesante estudio de GARCÍA AÑÓN, J., «C. S. Nino y los derechos morales», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1994, pp. 209-228).

<sup>52</sup> Expresemos unos prototipos palmarios de esta clase de afirmaciones: en algunas sociedades (y en las nuestras hace no demasiado tiempo) se establecía una nítida distinción entre los niños nacidos como fruto del matrimonio y los que lo hacían fuera de él. De este modo, los últimos se consideraban seres de mermada dignidad por la forma en que habían sido creados y se actuaba en consecuencia. Por fortuna, hoy en día esto ya no es así, al menos en las sociedades más evolucionadas. Sin embargo, y como reminiscencia de esto, hay muchos autores que todavía hoy afirman que la fecundación in vitro atenta contra la dignidad de los embriones [así, por ejemplo, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe dice de la maternidad subrogada que «ofende la dignidad y el derecho del hijo a ser concebido, gestado, traído al mundo y educado por sus propios padres» (cfr. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El respeto a la vida naciente y la dignidad de la procreación*, PPC, Madrid, 1987, p. 43). Véase también, en este mismo sentido, GARCÍA-MAURIÑO, J. M., *Nuevas formas de reproducción humana*, San Pablo, Madrid, 1998, p. 68; BLÁZQUEZ, N., *Bioética. La nueva ciencia de la vida*, BAC, Madrid, 2000, p. 115; LAWLER, R. D., «Moral reflections on the new technologies: a catholic analysis», en AA. VV., *Embryos, ethics and women's rights*, cit., p. 169]. La extraña paradoja de esta afirmación es que, si aceptamos que el embrión humano es persona, tal y como hacen ellos, parece evidente que lo que estamos haciendo es decir, de nuevo, que unas personas y otras poseen diferente dignidad dependiendo de la forma en que han sido engendradas (¿?). Si a ello añadimos que, curiosamente, los mismos que dicen que los embriones pueden tener distinta dignidad, aceptan, en principio, la idea básica de que todos los seres humanos nacidos poseen la misma dignidad, con independencia de la forma en que fueron engendrados, se nos plantean

por supuesto, no significa que los autores de los hechos sobre los que no tenemos capacidad de elección no estén, por su parte, actuando de una forma más o menos digna, ya que, desde su perspectiva, sucesos que para nosotros tendrían el carácter de meras circunstancias, serían auténticos actos, en cuanto que manifestaciones de su voluntad<sup>53</sup>.

La conclusión más inmediata de todo lo que hemos expuesto en el presente apartado es que todos los hombres, como tales, poseen una dignidad equivalente por lo que *son*, pero otra completamente dife-

---

algunos terribles dilemas: ¿en qué momento se iguala su dignidad? ¿En qué momento el embrión concebido naturalmente la gana, o el artificialmente originado la pierde? ¿Y por qué la ganan o la pierden? Obviamente, detrás de todas estas turbadoras incógnitas se esconde una forma a nuestro juicio radicalmente errada de entender el concepto de dignidad. Así, en el caso ahora expuesto, en caso de que hubiera alguna dignidad afectada ésta sería, sin lugar a dudas, el de los progenitores que recurren a dicha forma de procreación, de los facultativos que la desarrollan y, en último término, de todos aquellos que con sus votos o actitudes favorecen la permisividad hacia este tipo de actos, pero nunca la de los propios embriones, que nunca tienen oportunidad de elegir la forma en que son concebidos. Y, sin libertad, difícilmente se entiende un aumento o disminución de la dignidad fenomenológica de un ser humano (lo cual, por supuesto, no significa afirmar que los embriones posean dignidad. Sólo significa decir que, en caso de que la tuvieran, no se vería afectada por la forma en que fueron concebidos). Cabe, por el contrario, reseñar que todos aquellos que piensan que la fecundación *in vitro* es algo moralmente incorrecto, a partir de unas creencias éticas determinadas, deberían enfrentarse a ese hecho con todas sus fuerzas, en un ejercicio libre de su voluntad, so pena de, en este caso sí, ver disminuida su propia dignidad, precisamente por no ejercer su libertad de una forma coherente con sus valores morales.

<sup>53</sup> Así, por ejemplo, pensemos en el caso del *apartheid*. En tales circunstancias, la mayor parte del pensamiento ético mundial sostenía la idea de que un régimen discriminatorio con respecto a las personas de color atentaba contra la dignidad humana. Esta afirmación, no obstante su obvio contenido de veracidad, debe ser matizada en consonancia con todo lo que aquí estamos exponiendo. Así, de un lado es obvio que un sistema de este tipo choca frontalmente, desde un punto de vista teórico, con la idea básica de que la dignidad es idéntica en todos los seres humanos. Ahora bien, esta primera certidumbre muestra que se están desarrollando una serie de acontecimientos que no muestran el respeto debido a la naturaleza humana, pero no sirve para responder directamente quiénes van a ver su dignidad disminuida. Para aclarar esta segunda cuestión debemos preguntarnos acerca de por qué se produce este atentado, esto es, quiénes son sus responsables, ya sea por acción u omisión, o, lo que es lo mismo, quiénes contribuyen a sostener este sistema a través de actos u omisiones libremente escogidos. Y si nos centramos en este punto de vista, está claro que la respuesta no debe ser otra que la de que eran los gobernantes del desaparecido régimen, los votantes que facilitaban su permanencia en el poder, y los miembros de la comunidad internacional que lo apoyaban o no hacían nada por minar dicho régimen quienes mermaban su dignidad a través de sus actuaciones. La comunidad oprimida, en cambio, no experimentaba, desde nuestra opinión, ninguna merma en su dignidad, dado que se limitaba a ser víctima de una situación injusta contra la que luchaba, tal y como lo exigía su dignidad (en lo que a este punto se refiere, debemos tener en cuenta que la única forma de que la víctima de una situación injusta pueda compartir la merma de dignidad que ésta produce sería que decidiera someterse a su infortunio, en lugar de oponerse, aunque fuese exclusivamente en su línea de pensamiento, a esa coyuntura. Es el caso del esclavo que se muestra feliz de serlo).

rente en función de lo que *hacen*. Las circunstancias, en cambio, serían, en todo caso, completamente indiferentes en lo que respecta a la esfera de la dignidad fenomenológica<sup>54</sup>. Se debe decir, en consecuencia, que el aforismo que afirma que todos los seres humanos poseen la misma dignidad es sólo cierto en lo que se refiere a la dignidad ontológica, pero radicalmente falso en lo que atañe a la dignidad fenomenológica. Y esta notoria evidencia debe tener unas consecuencias éticas incuestionables, en cuanto que se derivan racionalmente de una realidad indiscutible: que ningún hombre debe ser discriminado con respecto a otros en función de lo que es<sup>55</sup>, pero que puede ser tratado de una forma completamente diferente de los demás teniendo en cuenta lo que *hace*. Así lo exige la noción de justicia que nos compele a tratar por igual a los iguales y de forma desigual a los desiguales.

## 8. LA DIGNIDAD COLECTIVA

Hasta ahora hemos centrado toda nuestra discusión acerca de la dignidad de la especie humana desde una vertiente puramente individual, como si la dignidad del ser humano fuera una realidad exclusivamente asociada a la persona como ente aislado. Sin embargo, la idea de dignidad no puede entenderse si no es desde una perspectiva social<sup>56</sup>. En este sentido, es obvio que la dignidad ontológica, tal y como la hemos entendido, es, por su propia naturaleza, un fenómeno colectivo, en cuanto que el hombre es digno por pertenecer a la especie humana, y dicha condición se adquiere, inevitablemente, gracias al reconocimiento de las otras personas. Puede, en consecuencia, afirmarse que la humanidad, como conjunto de seres humanos es, en realidad, el auténtico poseedor de esa dignidad ontológica, que conserva en su seno el testigo de la dignidad humana generación tras

<sup>54</sup> Sería, en cambio, discutible la idea de si las circunstancias pueden o no tener una influencia en lo que atañe a la dignidad ontológica, en el sentido de que nuestras líneas de acción, nuestra capacidad de actuar y, por tanto, de decidir en libertad, no son indiferentes a las circunstancias que nos rodean. Así, no disponía de la misma libertad un hombre de la prehistoria que uno nacido en el siglo XX, en cuanto que el desarrollo de la ciencia nos ha permitido, entre otras cosas, incrementar constantemente la esfera de decisión humana. Dejaremos, no obstante, este tema abierto a posteriores discusiones.

<sup>55</sup> Y en este punto debe basarse toda caracterización axiológica de la igualdad humana como cualidad propia del hombre.

<sup>56</sup> La idea de la dignidad como fenómeno social no es, desde luego, una aportación de este trabajo, sino una constante de las teorías filosóficas más recientes. Como ha escrito PÉREZ LUÑO, «la doctrina actual tiende a concebir la dignidad a partir de la situación básica de relación del hombre con los otros hombres, en lugar de hacerlo en función del hombre singular encerrado en su esfera individual» (cfr. PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, cit., p. 225).

generación<sup>57</sup>. De esta forma, las personas cambian, pero la dignidad se mantiene<sup>58</sup>.

Pero junto a esta primera realidad, nos encontramos con que también se puede hablar de un concepto de dignidad *fenomenológica* referido a la especie humana como colectivo, ya que las personas obramos individualmente, pero, como miembros de un grupo humano, al que nos hallamos insoslayablemente unidos por el vínculo de la dignidad esencial, también tenemos una responsabilidad en torno a los comportamientos que rebasan la esfera personal para enmarcarse, en último término, en el ámbito de lo supraindividual. Así, creemos que es perfectamente posible considerar que la dignidad fenomenológica de la especie humana se altera en función de los acontecimientos que se desarrollan a lo largo de la Historia. Y la mejor demostración de todo ello es que, generalmente, las personas tenemos una opinión del hombre como especie o, si lo preferimos, de la humanidad, y esta opinión cambia de acuerdo con los acontecimientos que nos haya tocado vivir. Por eso, consideramos, no cabe sino aceptar que el valor subjetivo que la humanidad se otorga a sí misma varía constantemente conforme transcurre la Historia. No juzgamos de la misma manera a nuestras civilizadas sociedades del siglo XX que a las que poblaban el mundo en el siglo VII, ni otorgamos el mismo valor a realizaciones tan hermosas como la Declaración de Derechos Humanos que a las Guerras Mundiales que la precedieron. Y a esto tendríamos que añadir que, en caso de que existieran sujetos racionales que no pertenecieran a nuestra propia especie, posibilidad que, por supuesto, es hasta ahora ciencia-ficción, muy probablemente la valoración que hicieran de la humanidad en su conjunto oscilaría considerablemente en función de los hechos llevados a cabo por el conjunto de sus miembros.

Por todo eso, nos atrevemos a decir que todo acto humano tiene, por encima de su dimensión individual, otra claramente social que, en último término, afecta a la dignidad de la especie humana. Y por eso mismo, debe ser la propia humanidad quien tome conciencia de sí misma para darse una serie de normas morales a partir de unos criterios éticos

<sup>57</sup> Citando a COTTA señalaremos que «el individuo es así el producto, digamos, de una infinita red de relaciones, producto original sin duda [...] pero al mismo tiempo compartiendo cosas con cualquier otro hombre. Por eso se habla de género humano, unido por una misma naturaleza a pesar de las diferencias individuales y por un mismo destino más allá de los avatares personales» (cfr. COTTA, S., *¿Qué es el Derecho?*, cit., p. 43).

<sup>58</sup> Y así, como recalca Victoria CAMPS, llegaremos a entender que «valoramos la vida desde el punto de vista de la humanidad, es decir, procurando trascender las contingencias de los individuos singulares» (cfr. CAMPS, V., *La vida buena*, cit., p. 61). En sentido parecido, PECES-BARBA ha escrito que «la dignidad de la persona y la dignidad de la humanidad son dos aspectos de una misma mentalidad, la del antropocentrismo y la laicidad, dos coordenadas que encuadran todo el proceso [...] otro rasgo de nuestra dignidad es la sociabilidad que algunos iusnaturalistas habían colocado como norma básica material de su sistema. Supone el reconocimiento del otro como tal otro y de la imposibilidad de alcanzar en solitario el desarrollo de la dignidad» (cfr. PECES-BARBA, G., «La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho», p. 63). En lo que a ello se refiere, todos estos autores perpetúan una línea ya presente en la obra de Kant, quien escribió que la humanidad, en sí misma, es una dignidad.

mínimamente compartidos. Porque un colectivo que comparte un valor esencial idéntico y cuyo valor subjetivo o, incluso, social, puede incrementarse o disminuir por los actos que los seres humanos realizan, tiene, desde nuestra perspectiva, la obligación de llegar a acuerdos éticos que determinen la proyección que la especie humana quiere darse a sí misma. Y, por supuesto, tales acuerdos sólo podrán adoptarse a través de la utilización de unos modelos éticos que, ante la imposibilidad de obtener un código moral absoluto, se limitarán a esbozar un proyecto colectivo que recoja unos mínimos compartidos por todos<sup>59</sup>. Y esto no será de ninguna forma un drama, sino que, muy por el contrario, resultará la manifestación más excelsa de nuestra libertad<sup>60</sup>, ya que sólo una especie capaz de elegir libremente es capaz de fijarse un punto de destino, siempre inalcanzable, en su desarrollo moral y, sobre todo, de decidir acerca de cuáles

<sup>59</sup> Dentro de esta línea de acción se pueden situar los modelos de Éticas dialógicas de HABERMAS o APPEL, o documentos tan sugerentes como el *Proyecto de una Ética Mundial*, de Hans KÜNG (véase: FRANCÉS, P., «Sobre la única vía posible para el universalismo ético y jurídico», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1994, pp. 41-60; CORTINA, A., «Ética comunicativa», en CAMPS, V., et als., *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 177-200. Ahora bien, este tipo de intentos no podrán nunca ir más allá de estudiar las condiciones óptimas para el establecimiento de éticas materiales. Cualquier otro propósito, como el de extraer una ética material exclusivamente a partir de un procedimiento, es absurdo, tal y como ha puesto de relieve KAUFMAN, por ejemplo, cuando dice que «También la teoría del discurso o del consenso muestra, si se utiliza la lupa, que los contenidos vienen de la experiencia, en lo fundamental en todo caso. Quien crea que los ha inferido sólo de la forma, del procedimiento, sucumbe a un autoengaño. Los contenidos provienen —cuando menos— de la experiencia, pero no tienen valor absoluto. Los esfuerzos de Habermas, Apel, Höffe y muchos otros por suministrar una fundamentación final, a los enunciados morales y jurídicos (y ciertamente de contenido), significan un exceso intelectual, que nadie puede alcanzar» (cfr. KAUFMANN, A., *La filosofía del Derecho en la posmodernidad*, Colección monografías jurídicas, núm. 77, Temis, 2.ª ed., Santa Fe de Bogotá, 1998, p. 51).

<sup>60</sup> Nótese que si existieran unas normas morales universalmente válidas e indiscutibles, la libertad moral del hombre se limitaría a seguir o no esas normas. En cambio, si, como ahora mismo ocurre, contáramos con diferentes modelos éticos, todos ellos racionales, que en algunos casos resultasen contradictorios, la libertad del hombre resultaría mucho más amplia, ya que debería elegir no ya si actuar moralmente o no, sino qué modelo sería el que en cada caso respondiera más acertadamente a nuestro impulso de actuar correctamente. Y, en último término, esto significaría el uso más excelso de la trascendencia humana, en el sentido de que, a través de la elección de un modelo ético u otro, el hombre, como tal, estaría definiendo qué tipo de futuro es el que verdaderamente desea construir. Así, resulta inevitable concluir que si tuviéramos la certeza de que existe un Dios como el de las religiones monoteístas, por ejemplo, y los hombres conocieran las leyes que ese Dios hubiera dictado para la raza humana, sin ningún resquicio para su interpretación, la libertad del hombre se limitaría a seguir o no esos preceptos, pero no a crear unas normas rivales, porque no tendría sentido racional oponerse a una Ética que, siendo de origen divino, y siendo ese Dios un Ser perfecto, con todo lo que ello supone, resultaría, sin ningún género de dudas, superior a todas las demás. Por eso, curiosamente, tendríamos que concluir que un Dios que se manifestase como tal reduciría, en último término, de una forma inevitable, la libertad del ser humano. Curiosamente, y analizado desde este prisma, el propósito kantiano de encontrar un principio moral que funcionase como un imperativo para todos y cada uno de los hombres podría considerarse, en realidad, como un intento de limitar la libertad humana mediante el hallazgo de un *decálogo* laico, de unas leyes universales de obligado cumplimiento, que priva-



serán los medios de los que podrá valerse para alcanzar ese fin. Y es que, en el fondo, la inevitable elección de un modelo ético a la que estamos abocados marcará la propia dignidad que alcanzaremos gracias a él. Porque ser fieles a un modelo es algo que, normalmente, merece una consideración moral positiva, pero la valoración final de nuestros logros no puede olvidar la propia consistencia del modelo construido<sup>61</sup>.

---

rían al hombre de su libertad para decantarse por unos códigos morales u otros, en función de la Ética que profesase, para dejarle sólo con la libertad de cumplir o no dichos preceptos. Por el contrario, una Ética no imperativa, lejana a la idea de un conjunto de normas, como la que proponen entre otros CORTINA (cfr. CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 5.<sup>a</sup> ed., 1996, p. 32) o SAVATER (cfr. SAVATER, E., *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 42.<sup>a</sup> ed., 2002, pp. 54 y 55), no restringe nuestra libertad sino que, por el contrario, trata de mostrarnos cómo incrementarla.

<sup>61</sup> En ese sentido, se puede decir, desde un cierto punto de vista, que el imperativo kantiano que nos recomienda obrar «sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal» (cfr. KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, cit., p. 152, A 52) es, en realidad una fórmula que sólo resuelve una parte del problema ético (y de una forma que puede resultar muy poco satisfactoria), ya que sólo nos recomienda ser fieles a la Ética que hayamos elegido (lo cual tendría en algunos casos consecuencias devastadoras, porque no todas las diversas Éticas son igualmente valiosas), y en cambio no nos da ninguna pista acerca de cuál es el modelo más adecuado. Consigue, desde luego, cumplir en parte con el objetivo que se había trazado al crear un precepto moral exclusivamente formal, pero su problema es que no resuelve nada en lo que se refiere a la pregunta central de la Ética (¿qué debemos hacer?) que él precisamente se había propuesto resolver. En torno a todos estos conceptos merece la pena repasar un poco la crítica ya formulada por Schopenhauer, espléndidamente expuesta por PANEA MÁRQUEZ (cfr. PANEA, J. M., «¿Más allá del deber? Kant y Schopenhauer», en CASTRO, A.; CONTRERAS, F. J.; LLANO, F., y PEREA, J. M. *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos del Bicentenario de su muerte*, cit., pp. 269-292). Sin embargo, y desde la perspectiva que ahora estamos manejando, se puede interpretar también de una forma mucho más positiva, esto es, concediendo al imperativo kantiano, en cuanto que formal, el considerable logro de ser el uno de los pocos que verdaderamente respeta la dignidad humana, en cuanto que, a diferencia de otros, respeta al máximo la libertad humana. De esta forma, el imperativo categórico nos anima, en realidad, a definir un modelo de mundo, esto es, un fin para la Ética, ya que quien define una ley universal determina a un mismo tiempo qué modelo de mundo desea crear. Y, a su vez, una vez fijado este punto de llegada, nos anima a hacer lo único que cabe al ser humano para actuar correctamente desde un punto de vista ético: actuar conforme a las normas morales que nos conducirán a ese fin. Porque si no tenemos posibilidad de conocer si el fin de nuestra búsqueda es el correcto, siempre tendremos la obligación de seguir el procedimiento para lograr llegar al punto que consideremos óptimo de entre los que conocemos. Se da así la inevitable consecuencia de que sólo un imperativo formal como el kantiano puede ser asumido, porque todos los demás pretenden un imposible: escribir sobre la Ética, no describir modelos éticos (en lo que a ello respecta, nos permitiremos recordar las críticas de Wittgenstein, muy pertinentes en este punto). Ello no obstante, siempre tendrá, como espada de Damocles pendiente sobre su cabeza, la más que fundada crítica de KELSEN, quien, en uno de sus espléndidos clásicos escribió que «todo precepto de cualquier orden social es compatible con este principio, ya que éste no dice otra cosa sino que el hombre ha de conducirse de acuerdo con las normas generales. De aquí que el imperativo categórico, lo mismo que el principio «a cada uno lo suyo» o la regla áurea, pueda servir de justificación a cualquier orden social en general y a cualquier disposición general en particular. Y en este sentido es como han sido utilizados. Esta posibilidad explica por qué estas fórmulas a pesar de —o mejor dicho, por ser absolutamente vacías— son y serán también en el futuro aceptadas como solución satisfactoria al problema de la justicia» (cfr. KELSEN, H., *¿Qué es la justicia?*, Biblioteca de Ética, Derecho y Política, 7.<sup>a</sup> ed., México, 1997, p. 61).

## 9. CONCLUSIONES

El concepto de dignidad humana es probablemente una de las nociones más complejas de todas las que ahora mismo pueblan el campo de la filosofía y, por inevitable extensión, el de la Filosofía del Derecho. Tanto es así que son múltiples las confusiones a las que llega a dar lugar, y múltiples también los casos en los que se utiliza de una forma tal que parece una idea vaga, ausente de todo contenido. Sin embargo, un análisis pormenorizado, como el que hemos realizado en el presente artículo debe, cuando menos, presentar algunos datos que nos permitan concluir que muchas de las dificultades que encontramos en el uso del concepto objeto del presente análisis se deben a una mala comprensión del mismo. O, si se prefiere, que el concepto de dignidad es sumamente útil para la construcción de una concepción filosófica, siempre que sea bien entendido.

En lo que a ello respecta, debemos resaltar que buena parte de la complejidad que ha acompañado a esta noción radica en la mezcla que se ha producido entre las dos concepciones diferentes de dignidad que pueden resumirse en una única idea unificadora: la dignidad ontológica, o el valor propio del ser, y la dignidad fenomenológica, o el valor asociado a nuestros hechos. Así, si bien la primera de ambas consagra la igualdad intrínseca de todos los hombres que forman parte de un mismo grupo humano, la segunda nos permite, e incluso nos obliga, a discriminar entre unas personas u otras en función de sus hechos, de lo que hacen. Ello no obstante, si debemos crear distinciones entre los actos de unos y otros en aras a la justicia, no cabe duda de que necesitamos un patrón, un modelo que nos permita trazar tales diferencias. Surge de ese modo la *Ética*, que desde un punto de vista individual debe responder a la pregunta que todo hombre se plantea ante cada decisión (qué debo hacer), pero que desde un punto de vista social responde a otro interrogante, relacionado con el primero pero conceptualmente distinto: cómo podemos discriminar.

Sin embargo, la creación de una *Ética* siempre debe ser una labor consensuada, como corresponde a su carácter eternamente provisional. Porque la propia raíz esencial de la dignidad humana, la libertad, sólo puede ser respetada cuando el hombre debe decidir no ya sólo cuáles han de ser sus actitudes, sino también cuáles son los fines que desea hallar en su vida y cuáles son las normas que le ayudarán a alcanzarlos. La lucha por una única *Ética*, universalmente aplicable e inmutable, que vaya más allá de lo meramente formal, se convierte así en un sinsentido, en un proyecto que desafía, ineludiblemente el propio objetivo de la misma: el incremento de la dignidad humana. Por eso, y como decía el joven Wittgenstein, resulta imposible escribir un libro de *Ética* con aspiraciones de inmutabilidad, no ya sólo porque pueda resultar lógicamente imposible, sino porque es racionalmente contradictorio con la idea de la libertad humana.